ÉTUDE

SUR LA

THÉOLOGIE MYSTIQUE

DE

GERSON.

THÈSE

Publiquement soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1870,

PAR M. PAUL GUILHOT, DE SAINT-AGRÈVE (ARDÈCHE),

Bachelier ès lettres,

ASPIRANT AU GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE.

TOULOUSE,

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS,

3, RUE MIREPOIX, 3.

1870



A mon cher et vénéré Grand-Père,
M. Girard, ancien pasteur.

A MON PÈRE ET A MA MÈRE.

A MES PARENTS ET A MES AMIS.

Paul GUILHOT.

EMPIRE FRANÇAIS.

Université de France. — Académie de Toulouse.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN.

PROFESSEURS.

MM. SARDINOUX, ✲, doyen.	Exégèse et critique du N. T.
De FÉLICE, ✲.	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✲.	Philosophie.
PÉDÉZERT.	Littérature grecque et latine.
C. BOIS..	Hébreu et critique de l'A. T.
MONOD..	Dogmatique.
BONIFAS.	Histoire ecclésiastique.

EXAMINATEURS.

MM. NICOLAS, ✲, président de la soutenance.
De FÉLICE, ✲.
C. BOIS.
BONIFAS.

La Faculté ne prétend approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ÉTUDE

SUR LA

THÉOLOGIE MYSTIQUE

DE GERSON.

Jean Charlier naquit en 1363, au hameau de Gerson, dans le diocèse de Reims. Plus tard il prit le nom de son village natal, comme on le faisait quelquefois de son temps. Ses parents, qui étaient d'obscurs laboureurs, se distinguaient par une piété profonde. Ils élevèrent leurs douze enfants dans l'amour des choses religieuses, si bien que huit d'entre eux se vouèrent à la vie monastique. Jean fut l'objet spécial de l'affection et de la sollicitude des auteurs de ses jours. La très-pieuse (*pientissima*, *Dupin*), Elisabeth sa mère, après l'avoir demandé à Dieu, à force de larmes et de prières, fit vœu, une fois qu'il fut né, d'appliquer tous ses efforts et tous ses soins à incliner son âme vers les choses religieuses. Aussi éloigna-t-elle de lui les amusements de son âge, et lui enseigna-t-elle à vivre uniquement pour Dieu. Gerson nous raconte lui-même que ses parents usaient parfois d'artifices étranges pour lui apprendre à tout rapporter à Dieu. Il nous dit que lorsqu'il était jeune, s'il venait à désirer des pommes, des noix ou tout autre aliment, ses parents l'engageaient à s'agenouiller et à les demander à Dieu les bras tendus. L'enfant obéissait, et aussitôt après les fruits tombaient d'un lieu élevé, de la cheminée ou de la terrasse; et ses parents d'ap-

plaudir et de lui dire : « Tu vois, mon fils chéri, combien il est bon de prier Dieu qui accorde de telles choses à ceux qui s'adressent à lui. » Celui-là vit, dit-il, auquel on a donné une telle éducation (1). Cette éducation à laquelle s'était consacrée sa mère, cette autre sainte Monique, comme il l'appelle quelquefois, resta profondément gravée dans son esprit et dans son cœur, et imprima un grand développement à ses dispositions religieuses.

Lorsqu'il eut atteint l'âge de quatorze ans, ses parents réunirent leurs épargnes pour l'envoyer à Paris, au célèbre collége de Navarre, afin d'y apprendre la théologie. Il fit de rapides progrès. A dix-neuf ans, il prit le grade de licencié ès arts, et entra en théologie, la même année que J. Wiclef entreprenait sa grande lutte contre le système catholique. Sous le savant P. d'Ailly, qui devint l'ami et le compagnon de lutte de toute sa vie, il étudia avec une ardeur incroyable. Il voulut tout connaître, même les auteurs profanes, tels que Boèce, Ovide, Térence, Juvénal (2). Il vécut dans le commerce des sages de l'antiquité, surtout dans celui d'Aristote, le chef de la philosophie au moyen âge. Il se familiarisa avec les Pères et les docteurs de l'Eglise; il s'occupa surtout des ouvrages des chanoines de Saint-Victor : jour et nuit, il les feuilletait (3). Sans doute, sa nature religieuse l'aurait porté à l'étude calme et tranquille, et aux pieuses

(1) T. III, p. 463, note 15 : Vivit ille, cui adhuc puerulo suadebant pii parentes, ut si poma, si nuces, vel cætera talia habere vellet genuflectetur, et illo a Domino Deo elevatis, peteret manibus et vero ita facienti projiciebantur hæc ab alto loco, ut puta à camino, vel solario, applaudentibus quasi, et congaudentibus puero ipsis parentibus, et dicentibus : «Vides, dilecte fili, quàm bonum est, orare Deum, qui talia confert orantibus. »

(2) T. III, p. 296 : Memini, me pridem gustâsse jam ab adolescentiâ fontes illos omnes, aut fere omnes, Boetium, Ovidium, Terentium, etc.

(3) T. I, 117.

méditations, s'il avait vécu à une époque de paix. Mais son siècle n'était pas fait pour lui donner du repos.

En effet, dans le domaine politique, rien n'était plus déplorable que la situation de la France. La peste de 1348, la guerre ruineuse avec l'Angleterre, la révolte de Marcel, la sanglante insurrection de Jacques Bonhomme, poussé au désespoir, n'avaient fait depuis longtemps de la France qu'un pays de malheurs et de souffrances, en proie à tous les maux et à tous les déchirements de partis. La maison d'Orléans et celle de Bourgogne se faisaient un jeu de se disputer son dernier souffle de vie, et le couronnement de ces calamités était de voir un fou assis sur le trône de France.

L'Eglise, de son côté, avait des plaies incurables. Une corruption profonde régnait dans toutes les classes du clergé. Le schisme qui amena deux papes à Avignon avait contribué à augmenter la corruption et la vénalité. Aussi on ne sait que faire, que croire. Etrange époque, dit M. Michelet (1), où l'on nie tout, où l'on croit tout. Une fiévreuse atmosphère de superstition sceptique enveloppe les villes sombres. Règne de l'alchimie, de la magie, époque où le diable fait ses frais, où on se livre à des danses frénétiques pour s'étourdir et se créer un bonheur factice.

Un événement capital dans la vie de l'étudiant lui montra à nu toutes ces plaies et ces misères de l'Eglise. Délégué, quoique jeune encore, par l'Université de Paris, auprès du pape Clément VII, qui se trouvait à Avignon, il vit de ses propres yeux les vices de cette « Babylone d'Avignon (2), » qui, depuis de si longues années, étonnait le monde par le scandale de sa dissipation. Profondément navré de ce spectacle, il retourna à Paris, et, s'adressant aux bienheureux du ciel, il s'écria : « Ayez pitié de nous, qui sommes exilés, qui gémissons et qui pleurons dans une vallée de larmes. Déjà,

(1) T. IV, p. 56.

(2) Schmidt, 11. *Essai sur Gerson.*

depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, il n'y a rien d'entier, rien de sain dans cette Eglise dont les fondements sont sur vos saintes montagnes, que vous avez cimentée de votre sang, et que maintenant vous voyez misérable, sans défense, tombant en ruines, de telle sorte que, de la part des hommes, il n'y a pas de secours à espérer pour elle (1). »

Cette misère profonde décida de sa vocation. Elle imprima à son caractère cette teinte de mélancolie qu'on surprend partout dans ses ouvrages ; mais elle le détourna de la vie méditative après laquelle il soupirait, et le porta à dévouer sa vie au bien de l'Eglise et de son pays. En 1392, il fut promu au grade de docteur en théologie. Trois années plus tard, il fut chancelier de l'Université. Dès lors il entra dans la lice. Il n'y eut pas de vie plus agitée que la sienne. Ame ferme, essentiellement droite, il sut dire aux rois leurs vérités. Il attaqua le duc d'Orléans à cause de ses exactions. Attaché au duc de Bourgogne, lorsque celui-ci eut fait assassiner le duc d'Orléans, il ne vit en lui qu'un criminel. Il versa des larmes sur le prince assassiné. Il fit son oraison funèbre, et lorsqu'il y eut un moine assez infâme, J. Petit, pour faire l'apologie de ce meurtre, il eut le courage de le poursuivre, même après sa mort, et de demander à grands cris au concile de Constance qu'on flétrît son discours et sa mémoire.

Il protesta contre les abus et les désordres du clergé. Il consacra toutes ses forces et toute son autorité, soit au

(1) T. III, p. 1541 : Compatimini nobis exulibus, gementibus et flentibus in hâc lacrimarum valle... Jam omne caput languidum aut mœrens à plantâ pedis usque ad verticem capitis, non est in Ecclesia hac sanitas. In illa dixerim Ecclesia, cujus fundamenta sunt in vestris montibus sanctis, quam vestro sanguine consecrastis quam nunc heu immunitam cernitis, miseram et merito, quam lædè laceratam ut humani spes auxilii jam nulla sit.

concile de Pise, soit à celui de Constance, dont il fut l'âme (1), à demander la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Son thème habituel était : *Pœnitemini et credite Evangelio.* Il se posa en adversaire déclaré de la papauté pour le Concile. Il traqua le pape Jean XXIII, et inaugura la revendication des libertés de l'Eglise gallicane. Désireux de faire accepter ses réformes, il répudia toute solidarité avec les novateurs qui, par leurs exigences, pouvaient compromettre ses tentatives, et c'est pour cela qu'on le vit défendre avec acharnement le sanctuaire de l'Eglise contre les attaques des hérétiques, tels que J. Huss, qu'il contribua beaucoup à faire brûler, et Jérôme de Prague, dont il demanda maintes fois la mort. Son zèle dura jusqu'à la fin, et pendant que ses amis désespéraient, seul il soutenait leur foi défaillante.

Ses nombreux écrits dénotent une prodigieuse activité. Il prêcha beaucoup. Il nous reste de lui un grand nombre de sermons qui durent faire de leur temps une immense impression, et qui le font considérer comme un des prédicateurs les plus distingués de son époque.

Bien qu'élevé aux plus hautes dignités, il fut toujours pauvre, inaccessible à l'ambition ou à l'orgueil du monde. Ce docteur chrétien par excellence (*doctor christianissimus*), comme on aimait à l'appeler de son temps, n'était sur la terre que pour défendre la cause de Dieu. Pour elle il resta à la brèche jusqu'à la fin. Ce fut après le concile de Constance, quand ses tentatives eurent avorté, qu'il vint se réfugier, la douleur dans l'âme, mais résigné à la volonté de Dieu, dans le couvent des Célestins à Lyon. Là mourut, peu de temps après son arrivée en 1429, l'illustre chancelier de l'Université de Paris, que sa patrie doit regarder comme un de ses meilleurs fils, comme un de ceux qui feront à jamais son honneur et sa gloire (2).

(1) M. Michelet, *Histoire de France*, 4e vol., p. 371.
(2) Schmidt, p. 5.

Il mérita cette épitaphe qu'on a trouvée gravée sur son tombeau : *Sursùm corda.*

Nous n'avons tracé de sa vie, qui fut si longue, si agitée, qu'une courte esquisse, et absolument que ce qu'il nous fallait pour le connaître. Nous voyons en lui un homme né avec un profond sentiment religieux, rapportant tout à la vie morale et à la pratique. Ces tendances se retrouveront dans son système que nous devons étudier.

Mais avant de l'aborder, il est bon de voir où en étaient la religion et la philosophie à cette époque. La scolastique se trouvait à son déclin. Semblable à toutes les institutions qui tombent, elle avait redoublé d'énergie et de subtilités. La science des choses divines était devenue entre ses mains un système inextricable des plus étranges raisonnements. Il suffisait de connaître un certain nombre de termes barbares ou de construire habilement des syllogismes pour être compté parmi les théologiens et les philosophes. On discutait sur les sujets les plus oiseux et les plus futiles. C'est pour cela que les docteurs en théologie étaient appelés à juste titre des rêveurs (*phantastici*), par les docteurs en art et en médecine. La piété, il est inutile de le dire, ne croissait pas avec la science. Or, il est clair que Gerson, âme profondément religieuse, ne pouvait être satisfait de ces formules vides et stériles.

Aussi écouta-t-il avidement son maître, P. d'Ailly, qui, dans ses leçons, parlait sans cesse contre la scolastique, qui lui donna de la défiance contre ses facultés de connaître, en lui montrant que c'était une arme à deux tranchants, que par elles on pouvait tout soutenir et tout combattre.

D'Ailly alla plus loin. Il ébranla les preuves généralement admises en faveur de l'existence de Dieu, celles proposées par Duns Scot, pour démontrer la doctrine du principe premier. Or, précisément, on s'appuyait sur ces preuves pour établir la souveraineté de la raison. Les détruire, c'était renverser l'autorité de cette dernière.

De cette façon, s'il ne donna pas à son disciple une défiance absolue contre la raison, du moins lui apprit-il à ne pas accorder aux déductions logiques l'importance que leur donnait la science du moyen âge, et à ne pas faire de la raison un guide infaillible pour la recherche de la vérité.

Fidèle aux leçons de son maître, Gerson n'eut pas beaucoup de goût pour la dialectique appliquée aux questions oiseuses. Déjà, dans un de ses discours de bachelier, il avait eu le courage de réclamer pour la science un fondement plus solide, en disant de faire disparaître ces fils d'araignées (1) de la scolastique. Toute sa vie, il lui fit la guerre. Dans tous ses écrits, il l'attaqua, il la réfuta, il la railla; il l'accusa de remplir le cœur d'orgueil. Il reprocha à ses raisonnements subtils, à ses hypothèses hasardées de n'être qu'un jeu de la raison, plus propre à éloigner l'homme de sa vocation véritable qu'à lui en inspirer une idée véritable et profonde.

Nous devons relever ici un fait qui a exercé une grande influence sur sa théologie mystique, et qui sert à nous la faire comprendre. C'est que, comme d'Ailly son maître, Gerson se rattachait au nominalisme de Guill. Occam. Ce système peu spiritualiste, et niant la réalité objective des idées qui, selon le réalisme platonicien, étaient des espèces de prototypes indépendants des objets sensibles et existant éternellement dans l'intelligence divine, devait contribuer à rendre son mysticisme peu transcendant, plus empirique que spéculatif, à l'éloigner des abîmes où s'était perdue la métaphysique de l'école. Il devait aussi le préserver des excès d'un autre système théologique, qui dominait une foule d'esprits à cette époque.

En effet, à l'opposé de la scolastique, existait une tendance religieuse, qui, brisant avec la raison dont les scolastiques avaient fait un si mauvais usage, recourait à l'inspiration intérieure. C'était le mysticisme extatique. Ses partisans

(1) T. III, p. 1029 : Vitandæ sunt et explodendæ, araneæ...

avaient fait de grands écarts. Ils se soumettaient à des mortifications sanglantes, à des courses frénétiques. Des populations entières partaient, portant des croix rouges ; demi-nues sur les places, elles se frappaient de fouets armés de pointes de fer (1). Elles se livraient à l'ascétisme le plus excessif, au libertinage quelquefois le plus éhonté. Les bégards, les turlupins sont célèbres sous ce rapport. Leur doctrine était dangereuse. En effet, leurs théologiens, tels que maître Eckart, Tauler, Ruysbrœck prêchaient l'anéantissement en Dieu, la mort de l'homme en Dieu. Ils aboutissaient (2) au panthéisme, au mépris de la personnalité humaine, et à l'avilissement de l'action morale.

Un homme essentiellement pratique et moral, comme l'était Gerson, devait dédaigner les exagérations du mysticisme extatique. Pas plus que la scolastique, ce mysticisme ne pouvait lui convenir. Il le combattit.

Ces deux tendances qui se partageaient les esprits à son époque lui présentent, l'une et l'autre, des excès et des abîmes. Il voulut, avec un soin jaloux, se préserver des écarts de l'une et de l'autre, et chercha une voie moyenne entre les deux. Pour cela, il s'attacha principalement à la tendance théologique inaugurée par Augustin, et continuée à travers le moyen âge par l'école des Victorins, cette école si célèbre, qui compta dans son sein de si grandes personnalités, telles que saint Bernard, surnommé le Docteur séraphique, Hugues, Richard, Bonaventure. Ces hommes d'élite qui, quelques siècles auparavant, avaient nourri la pensée de tant de nobles esprits et le cœur de tant d'âmes religieuses, s'étaient proposé de satisfaire tout à la fois les besoins religieux de leur âme et les exigences de leur raison. Par la célèbre formule *Credo ut intelligam*, qu'Augustin avait trouvée et qu'ils s'étaient fidèlement transmise, en l'appro-

(1) M. Mich., 3, 342.

(2) M. Nicolas, 5, *Revue de théologie de Strasb.*, 4ᵉ vol.

fondissant, ils prétendaient donner libre cours aux effusions du sentiment, tout en le contenant dans les limites du sens commun. C'est pour cela que M. Nicolas a donné, à juste titre, à leur tendance le nom de mysticisme rationnel (1). M. Schmidt a eu également raison de la qualifier de mysticisme psychologique, parce qu'elle se base sur une analyse de la nature humaine.

Gerson ne sait comment exprimer son admiration envers ces maîtres, dont il se réclame ; les mots de *saint*, de *divin*, sont sans cesse sous sa plume. Il les met sans cesse en avant. Il leur emprunte beaucoup ; il les prolonge, les corrige, les complète. Il n'était pas un esprit créateur, un génie philosophique. Il était avant tout un observateur d'un grand bon sens, profitant avec soin des expériences et des études patientes qu'il avait faites dans son activité impatiente de repos. Grâce à ces qualités, il a pu nous donner un tableau achevé du mysticisme rationnel. Depuis deux siècles, ce dernier s'était tu à la voix de saint Bonaventure, et n'avait pas produit d'individualité saillante. Gerson est venu, a mis la dernière main à cette œuvre commencée depuis longtemps. Il en a fait un système régulier. Ainsi donc, en l'étudiant, nous examinons le mysticisme dans ce qu'il a de plus pur, de plus achevé, de plus systématique.

Gerson a écrit sur toute espèce de sujets. Nous n'avons pas à nous occuper de sa théologie proprement dite qui, du reste, ne s'écarte en rien du système orthodoxe de l'Eglise, mais du point spécial que nous devons traiter et qui est sa théologie mystique.

Plusieurs de ses ouvrages, tels que la *Théologie mystique spéculative*, la *Théologie mystique pratique* et l'*Elucidatione Theologiæ*, présentées sous une forme didactique, scientifique ; le *De Monte contemplatione*, le *De Meditatione*, le *De Simplificatione cordis*, le *De Passionibus animæ*, écrits dans un

(1) *Revue de théologie de Strasb.*, 4e vol., p. 7.

style populaire, le premier même composé primitivement en français, sont consacrés spécialement à cette étude. Mais dans toutes ses œuvres, il y touche par quelque endroit; car c'était un sujet qui lui tenait à cœur. Ce n'est pas seulement dans les dernières années de sa vie, comme on l'a prétendu quelquefois, que, désabusé, et désespérant des hommes et de lui-même, il lui donna ses soins. Il le médita toute sa vie, même lorsqu'il était le plus engagé dans les agitations du temps. Ainsi, c'est à une époque où il était au comble des honneurs, où il travaillait avec ardeur à la réalisation de ses rêves d'union et de paix, qu'il fit son ouvrage principal, le *De Mystica theologia* (1). Le livre *De Monte contemplatione* est vraisemblablement de la même période de sa vie.

Nous ne voulons pas entrer dans une discussion détaillée sur la question si longtemps débattue de l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il est reconnu de nos jours que Gerson ne l'a pas écrite. M. Michelet lui accorderait le fragment de l'*Internelle consolation*. Mais c'est tout. L'ouvrage tout entier ne peut être de lui. En effet, la tradition et le contenu même du livre montrent que l'auteur était un moine, et Gerson ne le fut jamais. De plus, sans donner en plein dans les théories des Eckart et des Tauler, il incline plus de ce côté que vers la tendance des Victorins. Jamais Gerson n'aurait approuvé le quiétisme, qui est, en définitive, le dernier mot de cet ouvrage (2).

Abordons maintenant l'étude de son système. Et d'abord, demandons-nous ce que se propose la théologie mystique de Gerson. C'est, nous répond son auteur, d'élever l'âme à la connaissance de Dieu, de l'enlever au-dessus des choses de la terre et de la transporter en haut, afin que notre en-

(1) T. III, p. 361.— Il écrivit le *De myst. theol. duplici astrictus officia.*
(2) *Revue de théol. de Strasb.*, p. 87.

tretien soit dans les cieux (*nostra conversatio sit in cœlis*) (1), selon la parole de l'Apôtre. Elle a donc pour but la recherche de Dieu et l'union avec Lui.

Mais l'homme peut-il atteindre ce but? A-t-il les moyens de s'élever à cette connaissance et d'entrer dans cette union?

Voilà la question que se pose Gerson, et dont il va chercher la solution. A cet effet, il déclare qu'il ne veut pas imiter la théologie symbolique et la théologie propre, ou la théologie des scolastiques, qui se basent sur les choses du dehors : la première, en transportant sur Dieu les ressemblances des corps ou des êtres vivants, en le comparant, je suppose, à un lion, à la lumière, à un agneau, et ainsi de suite; la deuxième, en attribuant à Dieu toutes les qualités qu'elle saisit dans les créatures, surtout dans les créatures les plus parfaites, et en affirmant de Dieu qu'il est par exemple la vie et l'être dont toute vie et tout être dérivent. Cette méthode ne lui plaît pas. Il en emploie une autre, qui est de chercher Dieu dans le cœur de l'homme. Il prétend, en effet, qu'au plus profond de l'âme humaine, il trouvera une faculté qui permet de connaître Dieu.

Pour cela, il se propose d'analyser les faits intérieurs de l'âme, les expériences qui se produisent dans le cœur des âmes pieuses (2), et d'en dégager la faculté qui servira de base à sa théologie mystique.

Il déclare que cette méthode est plus sûre et plus parfaite que toutes les autres, car ce qu'on éprouve au-dedans de soi (3) est connu d'une façon plus certaine que les choses du dehors. Et quelle serait, dit-il, l'expérience extérieure qui pourrait présenter un certain degré de certitude, si ce qui

(1) *Th. spec.*, cons. 20, p. 377 : Ut cum Apostolo nostra conversatio sit in cœlis. Phil., III, 20 : In hoc versatur præcipuè theol. mystica.

(2) *Th. myst. specul.*, 366, cons. 2 : Experientiis habitis ad intra, in *cordibus animarum devotarum.*

(3) *Th. myst. spec.*, 366, cons. 3 : Experientiis perfectiori certitudine cognitis.

est intérieur ne paraît pas être hors de doute à l'âme qui l'éprouve? Aussi affirme-t-il que si la philosophie est une science qui provient de l'expérience, son système sera la philosophie par excellence (1).

Il rattache sa théorie à saint Denys l'Aréopagite, et par lui à saint Paul. Mais on peut dire, avec M. Vacherot (2), que saint Denys n'a ni préparé, ni inspiré la pensée de Gerson. En effet, saint Denys a reproduit, au sixième siècle, les spéculations abstraites du néoplatonisme sur Dieu et sur la nature, tandis que Gerson est par-dessus tout un homme d'expérience. Il a voulu uniquement se mettre à couvert derrière l'autorité de ce grand nom que la scolastique invoquait sans cesse.

Il va donc faire cette étude de l'expérience intérieure. Et pour cela, il analysera les diverses manifestations de l'âme, et il verra alors dans quelle faculté de notre être (*in quà vi animæ*) (3) réside cette puissance de s'élever à Dieu, de trouver Dieu.

L'auteur se met donc résolûment sur le terrain de l'expérience psychologique. Sa méthode est la méthode expérimentale. C'est avec elle qu'il va trouver la science de Dieu. C'est sur elle qu'il basera tout son système.

Un fait digne de remarque, et qui nous étonne pour l'époque, est de voir un écrivain, au quatorzième siècle, rompre avec la théologie de son temps, purement spéculative, pour se placer sur le terrain pratique, descendre des nuages où se perdait son siècle, sur le domaine expérimental, et chercher dans la nature humaine un *minimum quid inconcussum*, une base éternellement solide pour appuyer sa théologie mystique. Nous relevons à son honneur cette méthode, qui lui fit

(1) Cons. 3 : Si philos. dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mystica theologia verè erit philosophia.

(2) 142, Vacherot, t. III. *Hist. de la philos. d'Alex.*

(3) *Myst. theol. spec.*, cons. 9 : In quâ vi animæ reponitur.

devancer son époque de plusieurs siècles ; et s'il n'en a pas tiré tout le parti qu'il aurait pu en tirer, du moins nous n'oublierons pas que c'est lui qui en a eu la première idée.

Suivons maintenant notre auteur dans l'analyse qu'il fait de l'âme, du nombre et de la spécialité de ses facultés.

Et d'abord, il définit l'âme en disant qu'elle est une substance spirituelle, indivisible, naturellement libre, qui s'appuie sur le corps, le forme et le dirige, de telle façon que ces deux parties de notre être se réunissent en une seule qu'on appelle l'homme. L'âme est une, mais ses manifestations ou ses genres d'action sont divers. Elle a des forces distinctes selon la diversité de ses fonctions et de ses actes. Pour cela, il va donner à l'âme des dénominations diverses, selon la différence des manifestations qu'elle produit, et en groupant ces manifestations autour de principes qui leur sont communs, en d'autres termes, en dégageant des choses accidentelles et du mélange des choses extérieures les lois auxquelles elles se rattachent et qui les expliquent.

Et ici il rencontre l'opinion des réalistes qui soutenaient que les choses existent dans la réalité telles qu'elles sont conçues par la pensée. Par conséquent, ils distinguaient dans la réalité ce que l'intelligence a rendu distinct, et par-là, l'âme n'est pas une, mais un assemblage de forces parfaitement différentes.

Gerson combat cette opinion qui ferait de nos facultés des forces distinctes dans la réalité (*vires distinctas re*). S'il distingue dans les opérations de l'âme, il déclare formellement que ces distinctions sont de nom et non de chose (1). Tout part d'une même source : l'âme, qui se divise en plusieurs ruisseaux. C'est un même tronc qui se sépare en plusieurs branches. L'âme est une dans ses facultés ; et elle n'est pas l'union de ses facultés, semblable à Dieu qui

(1) Cons. 9, *Mystica th. spec.* : Vires distinctas inquam, non re, sed nomine.

est un et simple, et dans lequel il y a *fortitudo*, *justitia*, *bonitas* et autres perfections. En résumé, l'âme a diverses façons d'agir, mais nous n'avons pas en nous plusieurs âmes. Il n'y en a qu'une.

On voit combien Gerson était attaché au nominalisme, et combien par là il devait donner une tendance expérimentale à son système.

Après avoir établi l'unité et la simplicité de l'âme, il aborde l'analyse de ses facultés.

Il les divise en deux ordres très-distincts : les facultés de la connaissance et les facultés du sentiment ou de l'affection, qu'il appelle *potentiæ cognitivæ* et *potentiæ affectivæ*.

Il y a, dit-il, trois facultés cognitives. La première est celle de la connaissance sensible (*vis cognitiva sensualis*) (1). C'est cette puissance de l'âme qui se sert d'un organe corporel, soit extérieur, soit intérieur, pour connaître les choses sensibles, tant en elles-mêmes que dans leurs modifications (2). Elle porte différents noms, d'après la nature des objets qu'elle perçoit. Lorsqu'elle reçoit des impressions des objets extérieurs, elle s'appelle sens extérieur et se rapporte aux cinq sens. Si elle juge les impressions venues des cinq sens, elle s'appelle sens commun. Si elle s'applique à l'étude de ces données du sens commun, elle devient *imago* ou *virtus formativa*. Si elle discerne l'utile d'avec le nuisible, elle s'appelle *virtus estimativa*. Le sens commun produit l'imagination; la vertu estimative, la mémoire.

Il y a entre elles une hiérarchie. Selon une expression que nous lui verrons employer souvent, l'une est à l'ombre de l'autre, c'est-à-dire qu'elle se trouve à un degré inférieur à l'autre, et dépend, par conséquent, de cette dernière.

Cette faculté est au plus bas degré de la connaissance; on

(1) *Th. myst. spec.*, 372, cons. 12.

(2) Utens organo corporeo, tam exteriori quam interiori, ad ea quæ sensibilia sunt per se, vel per accidens cognoscenda.

l'appelle quelquefois animale, parce qu'elle est commune aux animaux et à l'homme. Il lui donne aussi le nom de *cælum primum et infimum.*

La deuxième faculté est la raison (*ratio*) (1). Elle est à un degré supérieur de la connaissance. Elle s'appuie sur les données de la force cognitive sensible. Mais elle rejette l'usage des organes extérieurs, et, en vertu de son activité propre, elle tire des choses sensibles les lois qui les régissent; elle déduit les conclusions des prémisses, tire des notions abstraites, des lois générales de la multitude des phénomènes qui se produisent dans le monde.

Elle porte deux noms. Si elle s'attache aux données acquises par l'expérience, elle s'appelle *portio rationis inferior.* Si, au contraire, elle s'attache aux principes supérieurs connus dans la lumière de l'autre faculté que nous allons exposer, elle prend le nom de *portio rationis superior.* Elle est donc mise comme à l'horizon de deux mondes; elle a deux faces: l'une tournée vers les choses supérieures et l'autre tournée vers les choses inférieures. On l'appelle quelquefois deuxième ciel, *cælum medium.*

Passons à l'intelligence (*intelligentia*) (2). C'est la faculté qui reçoit immédiatement de Dieu une lumière naturelle; elle saisit les principes premiers, qu'on appelle quelquefois *dignitates* ou communes conceptions de l'âme, ou premières règles, qui ne peuvent être autrement, comme l'affirmation ou la négation de quelque chose, le tout plus grand que sa partie, l'intellectif plus grand que le non-intellectif, le spirituel que le corporel: ce qui mènerait à croire qu'il a compris dans cette faculté ce que les scolastiques ont appelé du nom d'*habitus principiorum* ou de faculté des principes. C'est ce qu'il y a de supérieur dans l'âme cognitive. Elle se rattache aux anges en ce sens que ce qu'il y a d'inférieur chez les

(1) *Th. myst. spec.*, cons. 11.
(2) *Ibid.*, cons. 10.

anges est égal à ce qu'il y a de supérieur chez les hommes.

On a cru quelquefois qu'il avait entendu parler d'une faculté intuitive, d'un œil intérieur, comme l'admettaient les mystiques extatiques. Mais il a combattu lui-même cette opinion dans plusieurs écrits. Il dit que par l'intuition nous ne pouvons connaître l'essence même des choses; que cette vision n'est le partage ni des hommes, ni des anges, car on ne peut en avoir qu'une vue spéculative et abstraite.

D'après cette analyse, on voit qu'il établit une hiérarchie dans les trois ordres de facultés. La *vis cognitiva sensualis* est à l'ombre de la raison. Celle-ci, à son tour, est à l'ombre de l'intelligence. Mais les facultés supérieures ne peuvent se passer des facultés inférieures. Ainsi, la raison doit s'appuyer sur la connaissance des phénomènes extérieurs, et, en vertu de ses énergies propres, elle tire les lois et les principes qui déterminent ces mêmes phénomènes. L'intelligence s'enrichit à son tour des données de la raison, et, appuyée sur elles, s'élance dans l'espace; de sorte que pour agir elle doit parcourir les deux précédentes étapes, avant de pouvoir se plonger dans l'étude des principes.

Chacune de ces facultés a un mode d'action qui lui est propre. La force sensible produit la pensée (*cogitatio*). « La pensée, » dit-il, d'après Hugues et Richard, « est le regard spontané, irréfléchi de l'âme, se portant aux choses sensibles, qu'on voit sans effort et même malgré soi (*nobis etiam invitis*). » Cette connaissance se trouve chez l'enfant et l'homme désœuvré. Mais si on s'arrête là, on n'a que de vaines pensées, semblables à des songes. Elles n'ont pas de but. Aussi laissent-elles l'homme triste.

De la raison naît la méditation, qui est le regard attentif, réfléchi de l'âme dans la recherche de la vérité. Elle va au delà des sensations actuelles ou des apparences qui se montrent partout, pour s'attacher à quelque chose de supérieur et de fixe. S'élever au-dessus du tourbillon des choses accidentelles, c'est-à-dire se dégager de l'enveloppe des circon-

stances de lieu et de temps, que présentent les sens, pour pénétrer aux principes d'où elles naissent, voilà la tâche de la méditation. Or, il est difficile de s'y livrer. Il faut de l'effort, de la volonté, un grand exercice d'esprit. En effet, si on considère le vrai et le bien en eux-mêmes, « aussitôt arrivent un bien et un vrai particuliers, » comme dit saint Augustin, qui nous font retomber dans les notions de temps et de lieu. L'antiquité nous a légué des symboles de cet effort de l'esprit humain. C'est Enée pénétrant aux champs Elysées, c'est Orphée descendant aux enfers pour demander son Eurydice, et ne l'obtenant qu'à la condition de ne pas regarder en arrière, c'est-à-dire de ne pas tourner ses regards vers les choses inférieures.

La contemplation est le fruit de l'intelligence. Elle est le regard que l'âme porte librement sur les choses spirituelles, et principalement sur les choses divines.

Elle vient de la méditation, et, par extension, de la pensée (1). « La méditation passe, » dit-il, « facilement dans la contemplation, comme la *cogitatio* dans la méditation. » En effet, un fois qu'on a dépouillé par la raison les principes, les lois des choses accidentelles qui les enveloppent, on arrive à une grande hauteur, et de là, par l'action de l'intelligence, on plonge dans le domaine des choses divines. La contemplation continue donc le travail de la raison ; elle opère sur les abstractions de la raison pour aller à des abstractions plus hautes encore, c'est-à-dire à la connaissance des choses éternelles et incorporelles. Ce qui montre que la contemplation n'est pas le fruit d'une faculté intuitive, c'est que, si l'on dépasse les données des abstractions de l'imagination et de la raison, on est fantasque ou fou. C'est ce qui arrive aux réalistes ou aux scolastiques qui s'élèvent dans le domaine des choses suprasensibles, sans tenir compte de cela ; comme dit Virgile, ***dat sine mente sonum.***

(1) *Th. myst. spec.*, 21.

L'auteur résume ce qu'il entend par les opérations de ces trois facultés, en donnant une belle comparaison, tirée du *De Trinitate* d'Augustin. Il suppose une haute montagne, que ni les nuages, ni le souffle glacé du vent ne peuvent atteindre à son sommet. Mais à mesure qu'on descend, les intempéries de l'air l'assaillent. Des vapeurs épaisses l'environnent. Les rayons du soleil y arrivent affaiblis et corrompus. Le vent, la pluie, la neige, la grêle, la foudre s'en disputent l'empire. Le bas de la montagne est la sensibilité; le milieu est la raison; le sommet, l'intelligence. De ce sommet, on voit clairement la sereine lumière du soleil.

Cette analyse des facultés de la connaissance, Gerson l'a reçue des Victorins. Saint Augustin, saint Bernard, et après eux Hugues de Saint-Victor, en avaient tracé les premières lignes. La classification donnée par Hugues est absolument la même que celle de Gerson. Seulement, elle est ici plus clairement conçue et plus clairement exposée; plus clairement conçue, car elle a gagné en simplicité et en profondeur; plus clairement exposée, car elle n'est pas jetée en passant, comme dans saint Bernard et les Victorins, mais elle est longuement développée, si bien que certaines de ses parties ont même été présentées à part dans les traités destinés à les exposer en détail (1).

Ce que nous disons des facultés cognitives est bien plus vrai des facultés affectives que nous allons exposer. Avant Gerson, on ne s'était pas donné la peine d'en faire une étude attentive. On ne présente que quelques réflexions, en passant, sur un sujet de cette importance. Aussi Gerson sent-il le besoin de combler cette lacune en faisant des facultés du sentiment l'objet d'une analyse détaillée. Toute cette partie lui appartient en propre, même les noms nouveaux qu'il donne à ces facultés, et pour lesquels il demande lui-même

(1) M. Nicolas, *Revue de théol.*, 4e vol., p. 97.

grâce à ses lecteurs (1), « parce que, » dit-il, « je n'ai pas reçu là-dessus de lumières de mes prédécesseurs, comme je l'ai fait pour les facultés cognitives. » A chaque connaissance correspond une affection. « En effet, » dit-il, « chaque fois qu'une faculté nous donne une connaissance quelconque, nous portons un jugement sur sa convenance ou sa disconvenance. Notre âme applaudit, en quelque manière, à cette conception, si elle lui semble convenable; elle éprouve, au contraire, pour elle un sentiment de répulsion, si elle ne lui paraît pas avoir ce caractère. » C'est là l'effet d'un instinct naturel. Tout être a un instinct en rapport avec sa fin; mais cet instinct n'est proprement affectif que pour les choses qui tombent sous la connaissance. Il y aura donc autant de facultés affectives que de facultés cognitives. Ce sont l'appétit sensible, l'appétit rationnel ou la volonté, et la syndérèse.

L'appétit sensible ou appétit animal est la force affective de l'âme, capable d'être mise immédiatement en mouvement par la seule perception des choses sensibles. A lui se rattache un autre appétit, purement instinctif, qui fait qu'en présence d'un ennemi, sans l'avoir vu, nos cheveux se hérissent. C'est un phénomène qui se manifeste aussi chez les animaux, même dans la nature brute, comme pour l'aimant qui attire le fer, la lune qui engendre le flux de la mer.

L'appétit rationnel est la faculté affective en vertu de laquelle l'âme peut être mise en activité par la perception de la raison. Il prend différents noms, selon les diverses faces qu'il présente. S'il est envisagé par rapport au possible ou à l'impossible, il est appelé volonté. Si on le considère d'après l'acte qu'il engendre, c'est la liberté. S'il se présente sous l'aspect des objets qui n'ont pas leur fin en eux-mêmes, mais qui sont possibles, il prend le nom de choix. S'il se rap-

(1) *Th. myst. spec.*, 27 : Non enim accepi ab aliis talem circa affectus distinctionem nominum.

porte à un acte commandé, c'est l'appétit dominateur. Si c'est la volonté d'exécuter ce qu'on a choisi, il est nommé dessein. Si c'est une inclination à exécuter ce qu'on choisit, c'est la conscience.

Si on l'envisage d'après les passions qui le mettent en activité, il prend le nom d'*appetitus affectivus* ou d'*affectio rationalis*. S'il considère le bien et le mal, c'est l'*appetitus concupiscibilis*. Ce bien et ce mal se présentent-ils comme extrêmes (*arduum*), cette faculté prend alors le nom d'*appetitus irascibilis*.

La syndérèse est la plus haute des facultés affectives. Elle reçoit immédiatement de Dieu une inclination naturelle au bien. C'est par elle que l'âme est portée à saisir le bien présenté par la perception de la simple intelligence. De même que la simple intelligence ne peut méconnaître les vérités dont les termes lui sont connus, de même la syndérèse ne peut ne pas vouloir positivement les principes premiers des choses, qui ont été montrés par l'intelligence. Elle prend divers noms : étincelle de l'intelligence, *habitus practicum principiorum*, stimulant naturel au bien, *apex mentis*, instinct indélébile, ciel suprême dans l'affection et autres dénominations analogues à celles qu'on a données à la puissance cognitive; de sorte que pour lui la syndérèse est la faculté des principes moraux, comme l'intelligence est, dans la ligne parallèle, la faculté des principes théoriques.

Trois sortes de manifestations correspondent à ces trois facultés : le désir, la dévotion, la dilection.

Le désir (*cupido, concupiscentia, libido*) est le fruit de l'appétit sensible. Il est, comme la pensée ou représentation sensible, un fait involontaire; c'est un amour spontané, instinctif, flottant, sans utilité et sans fruit.

L'appétit rationnel engendre la dévotion (*devotio*), appelée aussi *compunctio* et *oratio*. A l'encontre du désir qui est mobile et sans utilité, la dévotion est un amour réfléchi et utile, qui trouve sa nourriture dans la vérité et le bien in-

fini. On ne l'obtient que par un grand effort de la volonté. La syndérèse produit le ravissement (*dilectio extatica et anagogica*) qui est un amour pur, libre, abstrait. Il correspond à la contemplation, œuvre de l'intelligence. C'est une exaltation supérieure de notre être. L'expérience que nous faisons, dans cet état, de la bonté de Dieu, donne à l'âme une connaissance supérieure à toutes celles qui proviendraient soit de l'intelligence, soit de la foi.

Nous pouvons dire, au sujet des facultés de l'affection, ce que nous avons déjà fait remarquer à propos des facultés de la connaissance : c'est qu'elles constituent entre elles une hiérarchie, et que la faculté la plus haute a besoin de passer par les degrés inférieurs des autres, afin d'y prendre ses données, s'enrichir de matériaux et se livrer, après cela, à sa propre activité. C'est ainsi que l'appétit rationnel tire du sein des accidents et des phénomènes des principes stables de vrai et de bien dont il fait l'objet de son amour, et, qu'à son tour, la syndérèse, se basant sur ces données, s'élance dans la divine obscurité et cherche à y saisir Dieu. Ici encore l'auteur pourrait dire que le désir est à l'ombre de la dévotion, et cette dernière à l'ombre de la dilection. En dernière analyse, tout, dans le sentiment, doit converger vers la dilection, comme, dans la connaissance, tout doit tendre à la contemplation. Nous ferons remarquer en passant que, dans la pratique, il emploie quelquefois le mot de contemplation pour désigner les effets de la syndérèse. Mais il est facile de comprendre à quelle faculté il la rattache.

Voilà les deux classes de facultés de l'âme qui ont chacune son domaine propre. Gerson déclare que, dans le principe, il y avait entre elles un développement parallèle et régulier, un ordre tellement bien établi que les facultés inférieures obéissaient toujours aux facultés supérieures.

Mais la grande catastrophe placée à l'origine du monde a dérangé cet ordre primitif. Sans nul doute, elle ne l'a pas complétement détruit. Gerson n'admet pas la dépravation

radicale de la nature humaine, seulement l'harmonie de nos facultés est souvent rompue ; nos facultés sont obscurcies et désordonnées. Le devoir de l'homme consiste précisément à y rétablir l'ordre et à y apporter la lumière.

Malgré l'obscurité et la confusion qui règnent dans ses ouvrages, nous croyons avoir reproduit d'une manière exacte, dans ses grands traits, l'analyse que Gerson a faite des facultés humaines.

On voit qu'il a conservé de son siècle la passion des distinctions subtiles, des classifications qui veulent tout réglementer, des analyses à perte de vue qui prétendent embrasser tous les phénomènes de la vie, même les plus insignifiants.

Mais on a dû être frappé de sa profondeur psychologique. Cette analyse trahit en lui une connaissance profonde de la nature humaine, une observation attentive de toutes les manifestations morales et spirituelles de l'âme, qui nous étonnent pour son époque.

Après avoir parcouru dans tous ses détours et suivi dans toutes ses manifestations la nature humaine, Gerson se demande s'il a trouvé une base pour sa théologie, une faculté, une force (*vi*), comme il le dit lui-même, à laquelle il puisse la rattacher. Et après toutes ses recherches, il déclare l'avoir enfin trouvée dans la syndérèse, cette faculté la plus élevée de l'affection. C'est donc dans la dilection, produit de la syndérèse, que se trouve la sagesse de Dieu cachée dans le mystère. « C'est là, » dit-il, « la théologie mystique que nous cherchons (1). » La théologie mystique est donc pour lui l'élévation de l'âme vers Dieu au moyen de l'amour (*per desiderium amoris*), et dans ce que l'amour a de plus pur, de plus ardent et de plus élevé (*per amorem fervidum et purum*) (2).

(1) *Th. myst. spec.*, 27 : Hæc est mystica theologia quam quærimus.

(2) *Th. myst. spec.*, 28 : Theologia mystica est extensio animi in Deum per amoris desiderium.

Ou encore, ce qui revient au même, c'est une connaissance expérimentale qu'on fait de Dieu par l'étreinte de l'amour (*per complexum amoris*) (1). C'est là la sagesse ou une sage connaissance qu'on a de Dieu (2); en d'autres termes, c'est par l'amour que l'homme arrive à la connaissance de Dieu. L'amour sera donc le centre, le pivot de sa théologie.

C'est, en effet, ce qui distingue ce mysticisme, comme le mysticisme de tous les temps, tant celui de l'Inde et des bords du Nil, que celui des chrétiens du moyen âge et de ces grandes et pures figures, l'élite de l'Eglise, qui, au siècle de Louis XIV, se signalèrent par leur caractère et leur piété. Tous font appel à quelque chose qui diffère de l'intelligence. C'est dans la profondeur du sentiment qu'il vont le chercher.

Gerson s'est spécialement occupé de cette partie de notre être qu'il appelle l'affection (*affectus*). Il déclare qu'il est fort difficile de le définir, comme cela l'est, du reste, pour tous les phénomènes intérieurs (3), car c'est avant tout une affaire de sentiment. Mais on n'a qu'à se replier sur soi-même pour s'en rendre compte. Il se propose de le faire. Il va suivre l'amour dans ses diverses manifestations, dans ses effets, et voici à quels résultats il arrive.

L'amour a trois propriétés : 1° il nous porte vers l'objet aimé; 2° il nous unit à lui; 3° il nous fait trouver en lui notre unique bonheur. Nous allons examiner successivement chacun de ces trois points.

1° L'amour a la vertu d'entraîner et de ravir. Semblable à un poids qui vous emporte avec lui, à l'aimant qui attire le fer ou à cette nécessité des choses qui entraîne les corps

(1) *Th. myst. spec.*, 28 : Est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum.

(2) *Th. myst. spec.*, 28 : Est sapientia, id est, sapida notitia habita de Deo.

(3) *Th. myst. spec.*, cons. 6 : Operationes interiores non clarè proferuntur.

vers le centre du monde, l'amour emporte avec lui le cœur de celui dans lequel il a pénétré. Il ravit l'âme, l'élève peu à peu vers les choses célestes, s'empare de nos facultés supérieures à tel point que les facultés inférieures sont affaiblies, enchaînées et impuissantes à entraver l'action des forces supérieures. L'auteur cite des exemples de cet état de l'âme où les facultés inférieures se taisent et sont pour ainsi dire étouffées. Sur l'autorité d'Aristote, il parle de quelqu'un qui étant plongé dans la méditation ne voyait pas ceux qui s'avançaient vers lui. L'analogie se présente, du reste, chez les philosophes, les peintres ou autres artistes (1). Il cite l'exemple d'Archimède, qui, lorsqu'on lui demanda son nom, répondit : « Je l'ignore; » et lorsqu'on l'invita à venir, se contenta de dire : « Ne me faites pas obstacle. » Il n'avait vu ni l'assaut de sa cité, ni l'ennemi qui le tua. Gerson parle encore d'un philosophe nommé Néade, qui, à table, oubliait de prendre sa nourriture, et dont on devait diriger la main pour qu'il portât les aliments à sa bouche. Tel encore un homme épris d'un violent amour, qui, au milieu d'une imposante réunion, reste aussi insensible que s'il dormait.

Au suprême degré du ravissement, se trouve le phénomène de l'extase. Elle a lieu toutes les fois que les actions inférieures sont annulées; en sorte que ni la raison, ni l'imagination, ni les sens extérieurs, ni même les puissances naturelles de la nutrition et du mouvement ne peuvent opérer. C'est là, dit-il, le troisième ciel, vers lequel fut enlevé saint Paul, qui déclare qu'il ne savait pas s'il fut enlevé dans son corps ou hors de son corps.

L'extase a toujours joué le principal rôle chez les mystiques extatiques. C'est le degré auquel doit tendre et aboutir tout homme qui se livre à la vie contemplative. Mais ici Gerson se sépare des mystiques extatiques. Tandis que, pour

(1) *M. cont.*, 31.

ces derniers, l'extase est un état auquel on peut arriver par une forte volonté et une véhémente application, pour Gerson elle n'est pas dans le champ des activités humaines : elle est le fruit d'une économie spéciale, nous dirions volontiers surnaturelle de Dieu. L'extase de saint Paul, ravi au troisième ciel, est le pur effet d'une faveur extraordinaire, spéciale de Dieu. « L'extase est, » dit-il (1), « un phénomène qui a lieu au delà du cours naturel de la vie présente. »

Le second effet de l'amour est d'unir ensemble deux êtres : celui qui aime et celui qui est aimé. Cette union se fait, comme le dit Aristote dans son *Ethique*, par la conformité de la volonté et du désir. C'est dans ce sens qu'on dit : Mon ami est un autre moi-même. Le propre des amis (2) est d'être d'accord à vouloir ou à ne pas vouloir la même chose. Cette comparaison montre que nous sommes unis avec Dieu, en ce sens que notre esprit ou notre âme est avec Dieu en conformité de volonté (*per voluntatis conformitatem*) ; et la devise de tout homme qui veut aimer Dieu est de pratiquer selon ses forces cette parole du Maître : *Fiat voluntas sicut in cœlo et in terra.*

C'est cette union de volonté, dit Gerson, que l'heureux Denys et les saints docteurs de l'Eglise (3) ont appelée du nom de transformation.

Ici, il se trouve en présence d'opinions erronées que les mystiques irrationnels de son temps professaient ouvertement. Les uns disaient que l'âme revient dans l'essence propre (*idea propria*), qu'elle possédait d'une manière immuable et éternelle en Dieu. Par là, l'âme se perd dans la divinité, de telle façon (4) qu'elle n'est plus une créature, mais Dieu lui-même

(1) *De passion.*, 17.
(2) *Th. myst. th. spec.*, 40.
(3) *D. myst. th. spec.*, 41.
(4) *D. myst. th. spec.*, 41 : Reverti in ideam propriam quam habuit immutabiliter et æternaliter in Deo.

qui se voit et qui s'aime. Cette doctrine, professée par l'hérétique Amaury, a été condamnée par l'Eglise. Ruysbrœck la défendait. Aussi a-t-il été vivement attaqué par Gerson. D'autres disent que l'âme est unie à Dieu et transformée en lui, comme une goutte d'eau dans un tonneau de vinaigre.

Ces comparaisons et autres semblables, qui tendent à faire croire que l'âme perd sa substance en Dieu, et dont le mysticisme ne s'est pas fait faute de se servir, Gerson les repousse, et il est même si éloigné de les admettre que, malgré son désir d'avoir pour lui les grands docteurs, il n'hésite pas à dire que saint Bernard s'est trompé, si avec la formule célèbre : *quòd veriùs est anima ubi amat quàm ubi animat*, il entend que l'âme quitte le corps ou se dépouille de sa substance. Il complète ses observations en disant que l'amour, comme le feu, a la puissance de rapprocher les choses homogènes et de séparer les choses qui ne sont pas de même nature. L'esprit de l'homme étant semblable à l'esprit de Dieu s'unit donc à lui par l'amour; mais il lui est uni en ce sens qu'il lui est rendu semblable (1).

Il termine sa théorie par un trait qui mérite d'être indiqué : c'est que, lorsque l'âme est entraînée vers Dieu, elle communique au corps un mouvement dans ce genre, car il y a un rapport étroit entre l'âme et le corps, selon le mot d'Aristote : *In virtuoso omnia consonant rationi* (2).

3° Par cette union d'amour, l'âme se repose; elle est rassasiée, se trouve dans son état normal (*satiatur et stabilitur*) (3), comme la matière, lorsqu'elle a revêtu une forme, comme la pierre placée dans un endroit stable, comme enfin toute chose qui est arrivée à sa fin; elle se trouve unie au bien suprême après lequel elle soupirait (*suo summo copulatur bono*).

(1) *Th. myst. spec.*, 41.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, cons. 42.

Pour expliquer les effets du sentiment, Gerson a recours aux descriptions de l'amour ordinaire. Il compare l'âme à une fiancée : Dieu est son époux.

Cependant, nous devons dire que Gerson ne s'est pas engagé fort avant sur ce terrain brûlant, comme l'ont fait, en général, les mystiques de tous les temps, qui ne se ménageaient pas pour exprimer le langage de la passion la plus ardente et la moins déguisée. Notre chancelier est sobre de comparaisons. Il recommande, en plusieurs endroits, d'éviter les descriptions qui peuvent donner le change, égarer l'imagination, surtout celle des jeunes gens. Nous imiterons sa prudence en bornant là nos observations. Nous ne voulons relever qu'un fait en passant : c'est que tous les mystiques chrétiens, depuis ceux des premiers siècles de notre ère jusqu'à sainte Thérèse et Mme Guyon, ont cherché dans l'Ecriture des textes pour appuyer leur théorie. Ils se sont fort attachés aux visions des prophètes, des apôtres, surtout à celles de saint Paul. Mais, ce qui est frappant, ils ont été unanimes à trouver dans le livre du *Cantique des cantiques* la source la plus riche, l'arsenal le plus précieux de leur mysticisme. Aussi l'ont-ils en grande vénération. Ce livre est pour eux l'ouvrage le plus parfait de la sainte Ecriture. Ils ont tous ambitionné l'honneur de l'interpréter et ils l'ont fait, on sait de quelle façon! Gerson, de son côté, le cite souvent dans ses écrits, et sur la fin de sa vie, il lui a consacré un ouvrage. Il voit dans les magnifiques descriptions du *Cantique des cantiques* un profond symbole de l'union de l'âme avec son divin époux. Même les plus petits détails s'appliquent à cette union mystique. Nous ne voulons pas le suivre dans les ingénieuses et toujours subtiles applications qu'il en fait. Nous nous contentons de dire qu'il serait bien étonné et bien scandalisé, s'il vivait aujourd'hui, de voir certains critiques dissiper le charme et démontrer que ce poëme est uniquement un poëme pastoral, sans autre but que celui de chanter l'amour et la fidélité de deux jeunes amants.

Nous venons de voir qu'il fait reposer sa théologie mystique sur le sentiment, sur l'action de la faculté la plus élevée du sentiment, la syndérèse.

Nous devons maintenant suivre notre auteur sur un nouveau terrain, à savoir, sur les moyens qu'il faut employer pour développer la faculté de l'affection, et arriver à la contemplation, à l'union parfaite avec Dieu.

Il a mis à cette œuvre beaucoup de soin. Son *Traité de la théologie mystique pratique* est consacré presque tout entier à cette exposition. Il le divise en douze moyens (*industriæ*) que nous nous contenterons d'exposer dans leurs grands traits. Du reste, tous ne sont pas destinés spécialement à nous apprendre comment il convient de régler nos sentiments pour atteindre la théologie mystique. Il croit devoir prendre les choses de plus haut. Il déclare d'abord que la vie contemplative est bien le degré le plus élevé de la vie. Et il le démontre en répondant à des objections qui s'étaient produites de son temps. On reprochait, en effet, aux contemplatifs de n'être bons qu'à eux-mêmes. Gerson répond qu'à la vérité ils sont utiles à eux-mêmes, mais c'est très-juste et très-naturel, car (1) « il n'y a rien après Dieu, » dit-il, « que je doive aimer plus que moi. »

Mais il ajoute qu'ils sont aussi utiles aux autres ; car, par leurs prières et leur vie méditative, ils donnent l'exemple et le goût de la piété et de l'amour de Dieu ; de plus, ils s'acquièrent des mérites réels dont Dieu tient compte. Grâce à eux, il peut faire un grand bien, même aux mondains ; il accordera, par exemple, la paix et la prospérité à un royaume. En résumé, les contemplatifs sont les yeux du grand corps social. Ils illuminent et dirigent les actions accomplies par les autres membres de la société (2).

Il nous serait facile de faire voir qu'en ceci l'auteur a

(1) *M. cont.*, 26.
(2) *Ibid.*, 27.

fait preuve d'un égoïsme peu déguisé, et qu'on ne croit pas plus aux mérites des contemplatifs qu'à ceux des saints; mais ce n'est pas notre dessein. Nous voulons uniquement montrer le prix que Gerson attachait à la vie contemplative.

Malgré tout ce qu'il vient de dire, il commence à déclarer que la contemplation n'est pas accessible à tous les hommes; que pour certaines gens, ce serait un danger, une faute même, de la rechercher. Car, d'abord, il faut avoir le tempérament propre à la vie contemplative. En effet, s'appuyant sur le témoignage des philosophes et de saint Grégoire, il établit que l'âme, suivant les dispositions du corps, et par conséquent l'inclination naturelle de chacun le portant à des actions spéciales, il existe certains tempéraments, ceux qui sont ardents, vifs, ennemis du repos, qui doivent se garder de se livrer à la contemplation. Car il faut, pour cette dernière, des natures douces, oisives (*otiosæ*) (1). Il recrute surtout les mystiques parmi les femmes, ce sexe pieux et dévot (*sexus pius devotusque*), comme il l'appelle lui-même.

Il ferme aussi l'entrée du sanctuaire de la vie contemplative à cette multitude d'hommes que leur situation particulière dans la société rend impropres à la contemplation. En effet, celle-ci demandant le repos et l'absence de tout souci extérieur (2), il est clair que ceux qui doivent travailler pour subsister ou faire subsister leur famille, les marchands, les artisans, les agriculteurs sont tenus de se livrer à la vie active, car s'ils l'abandonnaient pour la vie contemplative, ils ne feraient pas ce qui est le plus nécessaire (*intenderent non necessariis*). Il exclut même les prélats qui se doivent au soin de leurs troupeaux.

Cette distinction est très-grave. Elle est destinée à priver de la vie mystique un grand nombre d'hommes.

(1) *M. cont.*, 3.
(2) *Th. myst. prat.*, ind. 3.

A ceux-là seulement qui ont des dispositions et qui sont placés dans des conditions sociales avantageuses, il va donc indiquer les moyens de se livrer avec fruit à la méditation. Les règles qu'il donne, il ne les présente pas comme étant des règles absolument fixes et infaillibles, mais il les présente seulement comme étant les règles qui lui paraissent les meilleures, d'après sa longue expérience et les divers témoignages qu'il a recueillis de divers côtés. Les voici :

Il faut ordinairement s'éloigner de la société de ses semblables, se retirer, soit dans un bois, soit dans un désert, soit dans un sanctuaire, imposant par sa grandeur et sa majesté. Cette condition n'est pas obligatoire d'une façon absolue. Car, d'un côté, dans quelque lieu qu'on se trouve, « aux champs, à la ville, au bain, » comme le dit Chrysostôme, on peut rentrer en soi-même et se soustraire au monde (1). Et, d'un autre côté, même dans un désert, on peut penser à la société, comme Jérôme qui, au milieu des scorpions et des bêtes sauvages (2), portait ses regards vers les dames romaines qu'il avait quittées. Mais en général, il vaut mieux un lieu secret, désert, qu'il soit sombre ou éclairé (3), où l'âme puisse se plonger dans la méditation, loin du bruit et de l'activité du dehors.

Il ajoute que certains mystiques aiment à recourir à une excitation extérieure. Ce qui les engage puissamment dans la voie de la méditation, c'est le bruit des ruisseaux, le murmure des arbres agités par une légère brise; l'appareil d'une noce, les chants d'église. Il cite l'exemple de saint Augustin, sur lequel les chants des Psaumes produisaient un tel effet qu'il versait des larmes.

On peut se livrer à la méditation à toute heure, le matin

(1) *M. cont.*, 24 ou 14.
(2) *Ibid.*, 23.
(3) *Th. myst. prat.*, ind. 9.

ou le soir, la nuit ou le jour, à prime, à tierce, etc. Il indique spécialement l'heure qui suit la digestion.

Il engage surtout à ne pas laisser passer (1) un jour de fête sans entrer dans un sanctuaire, et sans se livrer aux effusions religieuses qu'un tel jour sollicite.

Un autre trait qu'il relève, c'est de profiter des jours de l'adversité pour se livrer à la contemplation ; semblable à un marteau qui broie et dilate le fer, l'adversité dilate l'âme, en lui montrant la fragilité des choses humaines (2). Qui mieux que Gerson pouvait le savoir ? n'avait-il pas passé par tous les degrés de l'adversité, et n'en était-il pas toujours sorti triomphant et plus fort ?

Il y a diverses positions qu'on peut donner à son corps. On peut être debout, ou fléchir d'un genou. L'un tient son corps penché en avant, l'autre le tient renversé. L'un place sa tête entre ses genoux, l'autre la couvre d'une main, cet autre se tient la tête appuyée sur ses coudes. Celui-ci lève les yeux en haut, celui-là les tient baissés ; cet autre reste immobile ; ce dernier marche, au contraire, avec rapidité (3). Il cite l'exemple d'un mystique qu'il a connu et qui n'aimait à méditer qu'étendu sur le dos. La position qu'il préfère est de se tenir debout en se penchant sur le bras gauche. Mais, dit-il, d'après l'avis de Guillaume, évêque de Paris (4), que chacun mette son corps dans la position qu'il jugera la plus convenable.

Seulement, il recommande de ne pas donner lieu à des scandales (5).

Dans ces conseils, brille son grand sens pratique. Il brille encore davantage dans les conseils suivants. Les mystiques

(1) *Th. myst. prat.*, ind. 9.
(2) *Ibid.*, *ibid.*
(3) *Ibid.*, *ibid.*
(4) *M. cont.*, 25.
(5) *Th. myst. prat.*, ind. 9.

extatiques prêchaient l'ascétisme le plus outré, la violence faite au corps; il nous parle même d'une femme qui, se livrant à la méditation, s'excita tellement que ses veines crevèrent, et laissèrent échapper son sang avec sa vie. Il dédaigne ces excès. Il recommande le sommeil et la nourriture. D'ordinaire, la contemplation consomme beaucoup d'esprits animaux et vitaux; il faut donc réparer cette perte par une nourriture abondante. Le jeûne exagéré est plus fatal quelquefois que la débauche. Il peut avoir pour effet d'affaiblir le cerveau, au point de jeter dans la mélancolie ou de faire prendre de vaines imaginations pour des réalités. Par là, voulant imiter Elie, Daniel et Jean-Baptiste, on ne devient pas un prophète, mais un fou. C'est surtout aux commençants qu'il donne ces recommandations. Sans doute il ne faut user que très-modérément de sommeil et de nourriture, mais il faut en user; et, comme il dit, il est nécessaire de songer que la bête du corps doit être nourrie de telle sorte que ni la maigreur, ni l'embonpoint ne l'empêchent de faire le service qu'elle nous doit (1).

Une fois ces précautions prises, le néophyte doit faire taire les bruits, rejeter les soucis du dehors; car les soucis sont semblables aux liens qui tiennent les ailes d'un oiseau attachées ou aux fers qui rivent un homme par le pied à un roc. Il faut exclure toute préoccupation, de telle sorte que le cœur soit libre (*pagina cordis*).

Il faut de plus repousser la curiosité, lorsqu'elle s'applique aux choses inutiles ou lorsqu'elle s'attache trop aux choses utiles. Il recommande même de laisser de côté (2) la science. Car, dit-il, là où il y a moins de connaissance, il y a plus d'affection.

Une vertu qu'il exalte en maint endroit, c'est l'humilité, que les docteurs scolastiques connaissaient si peu. Gerson

(1) Barthél. Saint-Hilaire, 71. *Hist. de l'école d'Alex.*
(2) *Th. myst. prat.*, ind. 5.

s'est attaché à montrer que devant Dieu, nous devons nous considérer comme des mendiants qui demandent une aumône spirituelle. Il a consacré à cela tout un ouvrage, le *De Mendicitate spirituali.* Ce traité brille par le souffle chrétien qui le traverse, et par la profondeur de sentiment qui caractérise l'illustre chancelier.

Il demande alors de se livrer à la méditation des choses religieuses avec ardeur, de marcher vers la perfection (1); car c'est déjà une imperfection de ne pas vouloir être parfait. Il faut donc prendre courage, travailler sans relâche, car, sans travail, Dieu n'accorde rien (2). Personne ne sera couronné qui n'aura pas combattu. Au persévérer, dit-il, est la maîtrise (3). Et pourquoi ne le ferions-nous pas pour les choses religieuses? Si nous nous appliquons tant aux arts inférieurs, comme à celui de fuir la pauvreté, pourquoi ne nous livrerions-nous pas à la contemplation avec ardeur et constance?

L'âme humaine, dans ce travail intérieur qu'elle fait, parcourt trois degrés successifs. Elle passe d'abord par la pénitence humble (4), ou l'humble confession auprès de Dieu de l'amour qu'elle a eu pour le monde. Cette pénitence se manifeste par le jeûne, l'abstinence, le gémissement lugubre, les soupirs partis du fond des entrailles, les yeux trempés de larmes, les humbles prosternations, les baisers appliqués sur la terre ou sur les autels, la lutte acharnée contre la chair et les mauvaises habitudes de notre nature afin de les dompter. Cet exercice préparatoire est nécessaire. Et quant à ces ermites et à ces religieuses qui ne s'y livrent pas, l'auteur déclare qu'il en fait peu de cas (5).

(1) *Th. myst. prat.*, ind. 4.
(2) *Ibid.*, ind. 7.
(3) *Dial. spirit. avec ses sœurs*, 822, 3e édit.
(4) *M. cont.*, 17.
(5) *Ibid.*, 18

Voilà le premier degré. Dans cet état l'âme est comme languissante (*languida*) (1). Elle hait le monde, mais elle n'éprouve pas encore les joies et les délectations spirituelles qu'elle désire. Il est difficile d'en sortir ; car il faut soutenir les attaques forcenées de la chair, qui déchirent l'âme et la jettent dans une grande angoisse. C'est là la grande lutte de la volonté spirituelle contre la volonté charnelle, de l'amour divin contre l'amour du monde. Mais en persévérant on en sortira victorieux ; nous en avons pour garants les écrits sacrés et les hommes qui ont passé par cette condition. Alors on commence à moins regretter le monde, et à trouver son plaisir et sa joie dans l'amour divin vers lequel on tend. C'est là le deuxième degré, appelé solitude ou silence, solitude et silence qui doivent être plutôt intérieurs qu'extérieurs.

Montons au troisième degré, auquel Gerson a donné le nom de forte persévérance. C'est le sommet de la montagne de la contemplation. L'homme est alors dans un état parfait, dans lequel on peut dire qu'il vit d'amour. Il n'a souci de rien, si ce n'est d'aimer Dieu. Arrière les jouissances du monde. Arrière les angoisses de l'adversité. Comme Jésus-Christ, il accepte cette dernière avec joie. L'âme pieuse (2) est embrasée d'un feu spirituel, qui crée en elle des joies infinies et une volupté inaltérable. La colombe mystique se trouve au comble de ses vœux. Ton vol t'a portée, ô âme bienheureuse, à l'embrassement de l'Epoux ; applique donc avec ardeur tes chastes baisers, ces baisers d'une joie qui dépasse tous nos sens. Tu peux dire désormais, dans ton ivresse et dans ton amoureuse dévotion : « Il est mon bien-aimé et je suis sa bien-aimée. » Mais pour arriver à cette cité de l'amour divin, la tâche est rude. Plusieurs sont montés au deuxième et au troisième degré, et sont retombés en-

(1) *M. cont.*, 21.
(2) *Ibid.*, 33.

suite lourdement. Aussi est-il nécessaire de recourir à la grâce divine. « O mon Dieu, » s'écrie Gerson (1), « qu'est-ce donc qui peut élever mon âme en haut, la ramener à l'unité, à la simplicité, la tirer de cet océan de misères dans lequel elle se trouve plongée? Rien ne le peut si ce n'est la vertu de ta grâce. Par elle tu relèves le pauvre mortel, tu tires de la boue de ses souillures le pauvre d'esprit et de corps, et tu le places à côté des anges et des saints. »

Voilà exposée la théologie mystique et les conditions qu'elle réclame pour être acquise. Fruit de l'amour, la théologie mystique est ce qu'il y a de supérieur et d'infiniment préférable à toute espèce de théologie. Aussi Gerson la met-il au-dessus de la théologie de son temps, la scolastique, qui représentait le travail de la raison.

Un fait digne de remarque, mais qui s'explique facilement, c'est le dédain que, dans tous les temps, les mystiques ont professé à l'égard de toute connaissance réfléchie. A quelque religion qu'ils appartiennent, ils anathématisent la raison; car c'est elle qui met obstacle à l'ardeur effrénée de leurs sentiments et qui les gêne dans leurs effusions. Aussi ne serons-nous pas étonnés de voir Gerson tomber dans cet écart, d'autant plus que la scolastique, avec ses mille subtilités, n'était pas faite pour lui inspirer du goût à l'égard des opérations de la pensée.

Dans son traité de la *Théologie mystique spéculative*, il s'attache à montrer les avantages de la théologie mystique sur la théologie spéculative, c'est-à-dire de l'amour sur la réflexion. Il pose dix différences entre ces deux ordres de facultés, différences qui plaident en faveur de son système. Elles n'ont pas toutes une égale importance, comme l'a dit M. Nicolas. Nous nous contenterons de les exposer dans leurs généralités.

La première différence est dans le sujet. La théologie

(1) *M. cont.*, 29.

mystique a sa source dans le cœur. Elle l'émeut, le sanctifie, le détache des choses de ce monde, et entraîne ses affections vers les choses saintes. La théologie spéculative a sa source dans la raison, et ne sert qu'à donner des connaissances plus ou moins vastes; mais elle s'arrête là.

Une autre différence est relative à l'objet. La théologie mystique a pour objet le bien; l'autre, le vrai. Or, si cette dernière cherche, raisonne, la théologie mystique est l'exercice ardent et continu des vertus morales, qui se développent d'autant plus qu'il y a eu peu de connaissance, et qu'elles peuvent être acquises par une femme, ou un ignorant (*idiotas*). Gerson insiste beaucoup sur ce point. Il déclare que les longs raisonnements et la dialectique outrée des scolastiques ne sont abordables qu'aux esprits cultivés et formés à la science de l'école, tandis que la théologie mystique est accessible à tous les hommes, même aux plus illettrés.

La théologie spéculative sert à enfler le cœur, souvent à nourrir le vice. Il n'est pas rare, en effet, de voir des savants, fiers de leur science, enflés de vanité, s'adonner à une vie déréglée. Entre les mains des hommes pervers, elle est comme une épée dans la main d'un furieux. La théologie mystique, au contraire, ne peut être cultivée par des hommes égoïstes et corrompus; car ces derniers éprouvent une répulsion naturelle à la rechercher.

La théologie spéculative trouble, inquiète, entretient dans l'âme une soif toujours plus ardente de connaître. Il n'en est pas ainsi de la théologie mystique, qui donne à l'âme la paix et la sérénité. Sa conclusion est celle-ci : Moins de théorie et plus de pratique. Faisons comme l'enfant qui apprend à marcher en pratique plutôt qu'en théorie, ou comme un bon pilote qui ne parle pas toujours, mais qui agit.

Malgré tout ce que nous venons de dire, nous devons faire observer que Gerson est loin de proscrire toute espèce de science. Et peut-il en être autrement? Si la scolastique n'était propre qu'à lui inspirer du dégoût pour les raisonne-

ments subtils et inutiles, et si par conséquent il lui préférait le sentiment, n'avait-il pas aussi à se méfier des écarts et des erreurs de ce dernier?

Comme nous l'avons déjà dit, le mysticisme exagéré qui florissait à son époque et qui conduisait à des folies et à des scènes de désordre, aboutissant quelquefois à des immoralités révoltantes, et avait pour dernier terme un panthéisme non déguisé, ne pouvait convenir à sa nature essentiellement morale et pratique. Aussi a-t-il fait une guerre incessante au mysticisme extatique ou irrationnel. Il l'attaque dans un grand nombre de ses écrits, tels que le *De examinatione doctrinarum*, *De probatione spirituum*, *De distinctione verarum visionum a falsis*.

Il combat l'astrologie, la magie qui avaient un immense succès à son époque. Il se méfie beaucoup de tout ce qui a l'apparence d'une vision quelconque. C'est un de ses thèmes favoris d'avertir les esprits (1) faciles à se laisser séduire par tout ce qui a quelque apparence de piété, de se défier des événements surnaturels qu'une piété aveugle se plaisait alors à multiplier, et des pratiques supertitieuses si communes de son temps.

Il a publié, à Constance, pour éclairer le concile, son ouvrage sur les Esprits. Ce traité montre quelle prudence, quelle clairvoyance il mettait aux sujets les plus délicats.

Il apporte des précautions infinies. Il déclare qu'il est facile d'avoir des révélations trompeuses, qu'il faut une peine extrême pour distinguer les faits qui peuvent être réellement miraculeux de ceux qui ne sont que le produit d'une imagination exaltée, et à propos des miracles attribués à une femme appelée Ermina, et sur lesquels il avait été consulté, il dit : « Celui qui croit vite est léger de cœur. »

Le moine flamand Ruysbrœck, qui prêchait l'absorption complète de l'âme dans l'essence divine, n'a pas eu d'ad-

(1) M. Nicolas, *Revue de Strasb.*, 4e vol., 145.

versaire plus décidé que Gerson. Ce dernier ne se reposa qu'après avoir obtenu une rétractation publique de ces idées panthéistiques.

Il insiste beaucoup, pour les flétrir, sur les écarts de tous genres des mystiques. Le temps me manquerait, dit-il, si je voulais raconter les folies innombrables des hommes qui se livrent au sentiment, sans guide et sans frein, tels que les bégards de l'un et l'autre sexe. L'amour, s'il n'est pas soumis à une règle, bien qu'il soit en lui-même un zèle ardent pour Dieu, engendre très-souvent de grands dangers.

Quelle est donc cette règle? Où trouver le frein qu'il imposera aux écarts de la piété?

Ici l'auteur s'adresse aux facultés de la connaissance. Il les avait laissées de côté et prétendait arriver au moyen des facultés de l'amour au but suprême qu'il poursuivait. Mais il a compris que la voie était bordée d'abîmes, et que, pour les éviter, il fallait avoir recours à la raison. Pour cela, il demande à cette dernière son secours et ses lumières. Il veut que la piété soit selon la science (*secundùm scientiam*), c'est-à-dire conforme aux données de la raison.

Dans maint endroit, il déclare que le zèle qu'on a pour Dieu doit être *secundùm scientiam* (1). C'est pour avoir négligé ce devoir que se sont égarés les bégards et les turlupins qui ne manquaient pas de piété, mais qui ne savaient pas la soumettre aux règles de la raison. Il convient donc tout autant de soumettre le sentiment à la raison que la raison au sentiment. La connaissance et l'amour, la science et le sentiment ne doivent pas, ne peuvent pas être séparés (2). Les uns ont besoin des autres : ils se complètent mutuellement (3). Si la science demande à être échauffée

(1) *Th. myst. spec.*, cons. 6, t. I, 53, 81, 82.
(2) *M. th. spec.*, cons. 17.
(3) *Ibid.*

par la piété, la piété n'a pas moins besoin de tenir compte des données certaines de la science.

On le voit, Gerson réunit en lui les deux courants qui se sont partagé le moyen âge. Deux besoins se combattent dans son esprit : celui de foi et celui de réflexion. Le premier prédomine chez lui ; mais sa raison si pure, si loyale, ne cesse de revendiquer ses droits. Son âme ardente, attristée de ce dualisme qui conduisait à deux abîmes les hommes de son époque, cherchait avec anxiété un terme moyen, une synthèse supérieure qui pût satisfaire et concilier ces deux tendances contraires. De là, dans ses écrits, un mélange de scolastique et de mysticisme; de là, un emploi continuel de la terminologie et de l'argumentation de l'école, de distinctions subtiles, de catégories nombreuses ; à côté de protestations énergiques contre le langage barbare, les querelles oiseuses, les écarts singuliers des métaphysiciens, qui luttaient contre des chimères et réduisaient la science à une série de propositions plus ou moins absurdes (1). De là des développements qui rappellent, à certains égards, ceux du mysticisme extatique, à côté d'attaques passionnées contre les excès de cette tendance. Mais il n'est ni l'un, ni l'autre. Le fait est évident pour la scolastique. Et l'analyse que nous avons présentée de son système l'a nettement montré. Nous pouvons en dire autant du mysticisme. On a souvent confondu ce mysticisme avec celui qui dominait à son époque. Mais c'est une erreur. M. Nicolas l'a surabondamment prouvé dans le beau travail qu'il a publié dans la *Revue de théologie de Strasbourg* sur le mysticisme. Nous nous contentons de résumer les preuves qu'il en a données.

Si les deux espèces de mysticisme s'accordent à se proposer l'union avec Dieu, elles différent sur la nature de cette union. Le premier mysticisme veut une union d'essence, une identification complète avec Dieu. Il aspire à être *unum*

(1) Schmidt, *Essai sur Gerson*, 73.

avec Dieu, à s'anéantir dans son sein, comme la goutte d'eau se perd dans l'océan. Le mysticisme psychologique, au contraire, tend à une union de volonté. Il veut devenir *unus* avec Dieu, c'est-à-dire lui être moralement semblable. Le premier se place en dehors de l'expérience, et c'est par l'extase, état qui sort des conditions de notre nature, qu'il arrive à la connaissance des choses divines. Le deuxième repousse cette théosophie dangereuse. Il respecte les conditions de l'existence actuelle, et veut s'en tenir à des moyens naturels pour arriver à son but. Le premier sort du domaine de l'expérience. Le second se place sur le terrain de l'expérience psychologique. Le mysticisme irrationnel recommande l'ascétisme le plus effréné. Le mysticisme rationnel, quoique partisan de l'ascétisme, se renferme dans les limites imposées par les conditions de la nature humaine. Nous sommes bien là en présence de deux systèmes qui se sont toujours combattus. Si le premier s'en tient aux excès en toutes choses, nous voyons combien le deuxième est prudent, circonspect, combien il veut faire droit à tous les éléments de notre nature. Ce caractère nous frappe particulièrement dans le système de Gerson. Placé entre les deux écueils du mysticisme et de la scolastique, il s'avance avec précaution ; il évite soigneusement de se heurter contre l'un ou contre l'autre. Sa devise est le *modus in rebus*. Il a tenu à pratiquer ce qu'il a dit lui-même dans son *Traité des passions de l'âme*, que la vertu est dans une affection modérée et réglée, et le vice dans l'absence de mesure et d'ordre (1). Il n'était pas né avec des passions vives. Le sens pratique et le sens moral formaient les traits saillants de son caractère, et il a imprimé à son système le cachet de ces dons heureux.

Cette sage modération est particulièrement sensible dans les moyens qu'il recommande pour s'élever à la contemplation. Il conseille un usage modéré de tout, soit de jeûne, soit

(1) *De passionibus anima*, p. 128.

de veille, soit de méditation. Il veut qu'on entoure de beaucoup de précautions la vie contemplative; qu'on ne s'abandonne pas à sa seule imagination, et qu'on évite avec soin toute espèce de scandale.

Cependant, à ce sujet, nous devons faire deux observations. La première, c'est qu'il n'a pas su éviter le formalisme de son siècle. Les détails infinis qu'il relève sur les moyens de s'élever à la contemplation, tels que ceux de donner à son corps une position convenable, de se tenir dans un lieu silencieux, nous font sourire, à cause de leur puérilité, et nous montrent que Gerson se faisait de sa théologie mystique une conception trop extérieure. Sans doute il a relevé plus que personne ne l'avait fait de son temps le côté intérieur, la méditation, le travail intime de l'âme; et il y a dans ses écrits de belles pages là-dessus; mais encore y a-t-il trop de prescriptions purement extérieures qui montrent qu'il n'avait pas encore saisi dans sa profondeur et dans son essence la vie religieuse.

La deuxième observation que nous faisons est que cette théologie présente un caractère partiel, relatif, qu'elle forme une espèce d'ésotérisme, de tendance accessible seulement à quelques privilégiés. En effet, nous avons vu que Gerson éloigne de son sanctuaire une multitude d'hommes; d'abord ceux dont le tempérament est porté à l'activité, ensuite tous ceux qui sont retenus dans la société par quelque occupation. Or, qu'est-ce à dire? sinon que peu de gens pourront jouir des bienfaits de la théologie mystique? Car, d'un côté, il est difficile de trouver des tempéraments mous, oisifs, paresseux; et si les femmes sont destinées à produire un grand contingent de néophytes, il y aura peu d'hommes qui pourront se livrer à la vie mystique. Et, d'un autre côté, il est plus difficile encore de se trouver dans une position sociale assez élevée, assez indépendante, pour qu'on n'ait nul besoin de se préoccuper des choses de l'existence.

Voilà donc tout un côté de la vie, et le plus grand d'après

lui, qui est impitoyablement fermé à un grand nombre d'hommes. C'est vouloir condamner son système à l'impuissance et à la mort que de l'entourer de ces restrictions.

Mais examinons-le en lui-même, et voyons quelle peut en être la valeur. Pour cela, reprenons son système à son point de départ.

Que se propose la théologie mystique? Nous l'avons vu; elle se propose d'élever l'âme à la connaissance divine, à l'union avec Dieu; et cela par l'action d'une faculté, la syndérèse, qui se développe spontanément dans l'âme sans avoir besoin de tout l'appareil de la science. Cette théologie mystique n'est donc autre chose que la religion considérée au point de vue subjectif. Nous avons montré que Gerson est arrivé à ce résultat au moyen de la méthode expérimentale. Nous avons relevé la nouveauté et la grandeur de cette méthode. Nous devons relever maintenant le résultat auquel elle a conduit Gerson.

Certes, c'est une vérité qui commence à devenir commune aujourd'hui que la religion a sa base dans la nature humaine, qu'elle est le fruit d'un sentiment qu'ont tous les hommes en venant au monde. Depuis Schleiermacher, qui l'a puissamment mise en relief en la marquant de l'empreinte de son génie, elle n'a cessé de se répandre et de trouver des partisans. Mais nous dirons, avec M. Nicolas, qu'il n'y a pas si longtemps encore qu'elle nous est acquise pour que nous puissions méconnaître le mérite du premier théologien qui, il y a quatre siècles, l'a entrevue.

Non-seulement nous relevons à sa gloire d'avoir placé la religion dans une faculté de l'âme, mais nous constatons qu'il a trouvé avec bonheur que, la religion étant de sa nature vague, ondoyante, spontanée, la faculté dont elle provient doit être spontanée et vague.

Un autre mérite que nous lui attribuons, c'est d'avoir compris que la religion n'a pas sa racine première dans nos facultés de connaître. Il l'a placée dans l'affection ou l'amour.

Nous verrons jusqu'à quel point cette assertion est fondée. Mais nous constatons qu'il a bien fait de ne pas la placer, comme les scolastiques, dans une certaine connaissance dogmatique, dans l'adhésion plus ou moins éclairée aux enseignements de l'Eglise, en un mot, dans la pensée.

Ainsi, pour ces grands traits que nous venons de relever, nous croyons que Gerson a été dans le vrai. Seulement il les a plutôt pressentis que nettement exprimés. Il en a eu plutôt une intuition vague qu'une vue claire. Il les a enveloppés d'une multitude de détails confus et quelquefois contradictoires qui, à certains moments, font perdre de vue son idée générale et la compromettent.

Nous ajoutons qu'il les a relevés d'une manière trop exclusive, et a été ainsi porté à méconnaître les autres éléments de la nature humaine. Nous allons essayer de le montrer.

C'est sur l'affection ou l'amour qu'il base la théologie mystique. Par elle on arrive à la connaissance de Dieu. Or, est-ce bien vrai? L'amour seul est-il capable de nous faire trouver Dieu.

Gerson, nous l'avons vu, a parlé longuement des propriétés de l'amour. « Il entraîne, » dit-il, « vers l'objet aimé, comme l'aimant attire le fer. Il nous unit à lui, et fait que nous voulons ce qu'il veut. » Nous acceptons tout ce qu'il dit là. Mais l'amour est-il pour cela une source de connaissances? S'il a la vertu de nous entraîner vers un être ou un objet quelconque, ne faut-il pas que cet être ou cet objet nous soient connus? *Ignoti nulla cupido*, comme dit le poëte. Or, cette connaissance ne peut nous être donnée que par la raison.

Que l'amour contribue puissamment, à cause de ses besoins et de la force d'attachement qu'il possède en lui-même, au travail de la raison s'appliquant aux êtres ou aux objets qu'on aime, nous l'accordons pleinement. Sous ce rapport-là, il a sa grande part dans les phénomènes de la vie spirituelle. Il est un stimulant puissant qui emporte l'âme vers les ré-

gions supérieures. Sans lui, l'être humain manque de ressort, d'énergie. Nous allons jusqu'à dire que l'amour fait le philosophe, que les grandes pensées viennent du cœur (1), qu'on ne s'élève point aux grandes vérités sans enthousiasme, qu'il faut peut-être autant de feu que de justesse pour faire un grand philosophe (2). Et ceci explique l'action puissante, l'influence prépondérante que le mysticisme, qui lui a fait un chaleureux appel, a exercée dans tous les temps, et surtout dans ses beaux jours, sur les âmes pieuses. Mais, s'il a cette puissance d'entraîner et d'attacher puissamment, il n'a pas la puissance de connaître. C'est à la raison qu'est dévolu ce privilége.

Gerson lui-même le sent bien. En effet, après avoir fait l'analyse des facultés de la connaissance, il déclare qu'à chaque faculté cognitive correspond une faculté affective. « Chaque fois, » dit-il, « qu'une faculté nous donne une connaissance quelconque, nous portons un jugement sur sa convenance ou sa disconvenance. Et de là naît l'amour ou la haine. » — « Il n'y a, » dit-il encore, « de l'affection que pour les choses qui tombent sous la connaissance. » Dans plusieurs endroits il a affirmé que l'amour ne peut subsister que si la connaissance le précède. Qu'est-ce à dire, sinon que sans la connaissance les facultés affectives demeureraient à l'état virtuel, qu'on ne peut aimer que ce qu'on connaît ?

Mais poussons plus loin ces considérations, et examinons en elles-mêmes ses trois facultés de l'affection. Sont-elles réellement des facultés du sentiment ? Nous ne le pensons pas. Le fait est évident pour l'appétit rationnel, que Gerson définit lui-même un acte volontaire, et qui demande un effort de la volonté. L'appétit sensible n'est, de son côté, ou qu'un instinct naturel de conservation, ou qu'un désir de possession. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, il n'est un sentiment,

(1) Vauvenargues, *Vauvenargus, Réflex. et Max.*, 127.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, 3.

dans le sens propre du mot. Enfin la syndérèse se rapprocherait un peu plus de la nature d'une faculté affective, si elle n'était pas présentée par Gerson lui-même comme l'inclination naturelle de l'âme vers le bien. Nous nous expliquons pourquoi il a fait du bien la partie essentielle de sa théologie. Il tenait avant tout au côté moral et pratique. Mais ces facultés morales ne le mènent pas à son but, qui est de s'élever à Dieu par l'amour.

Il y a plus : il prête gratuitement au sentiment ce qui est du domaine de la raison. Il lui suppose la faculté de s'élever, par l'abstraction, des conceptions particulières aux idées générales. C'est évidemment ce qu'il admet, quand il parle sans cesse de la nécessité de ne pas s'arrêter dans les affections à des notions concrètes, et de tendre constamment à se faire des idées abstraites des choses divines. Ainsi, il déclare qu'il faut aimer, non tel ou tel bien particulier, mais le bien en soi. Mais le bien abstrait est une idée résultant de la comparaison d'autres idées de bien relatives et contingentes. Sans doute, l'âme peut s'éprendre d'une pure abstraction. Mais l'abstraction ne provient pas du sentiment : elle est l'œuvre de la raison.

Gerson, on le voit, est dans un embarras perpétuel, dans une contradiction constante. D'un côté, il pose en principe que l'amour seul élève aux choses divines, et d'un autre côté il a besoin, pour expliquer cette élévation vers Dieu, de recourir au sens moral, à la raison.

Et nous comprenons cet embarras et cette contradiction. C'est qu'en effet, l'amour seul ne peut tout produire, tout expliquer en religion. Sans doute, la religion a sa source la plus profonde dans un sentiment spécial, spontané, que nous pourrions appeler le sentiment de l'infini ; mais ce sentiment sera à jamais une virtualité, une simple possibilité de notre être intérieur, si ce sentiment n'est alimenté par la raison qui lui fournit son objet, le lui fait connaître, et par le sens moral, qui lui en présente les caractères et les qua-

lités. Ces éléments sont enchaînés étroitement entre eux, et on a beau vouloir isoler le sentiment, on n'aura qu'un cadre vide, ou un produit malsain qui offrira souvent les apparences les plus fantastiques et les plus irrationnelles. Gerson le savait trop bien. Il avait vu à quels excès l'aveuglement du mysticisme avait abouti. Mais il n'a pas su rendre suffisamment justice aux droits et aux avantages de la raison.

Cependant une idée nous reste de lui. Nous allons maintenant l'exposer.

Nous avons vu qu'il a fait tous ses efforts pour rompre la dualité qui déchirait son âme et son époque. Il penchait vers le mysticisme, mais il en redoutait les écarts. Il chercha à le renfermer dans des limites déterminées. Ces limites, il les trouva dans la science. Il demanda que les choses de la piété eussent un contrôle, un régulateur dans la science, que la foi demeurât *secundùm scientiam*.

Sans aucun doute, la science consistait, de son temps, en peu de chose. Elle se réduisait aux vérités religieuses et à quelques principes généraux, dictés par le sens commun. Mais toujours est-il qu'elle pouvait opposer une barrière aux débordements du mysticisme.

A notre tour, nous pouvons nous emparer de cette formule, et la poser comme une règle. Nous allons montrer comment elle est applicable.

L'horizon des connaissances humaines est borné. Certes, il n'est pas le même chez tous. Ceux qui ont un regard profond peuvent plonger beaucoup plus loin que d'autres dans l'immensité des choses; mais pour tous le cercle des connaissances est restreint. La raison finit toujours par arriver à un point au delà duquel sa vue se trouble, et ne sait plus distinguer nettement les objets.

Et pourtant les questions qui s'enfoncent dans l'obscurité sont celles qui remuent le plus énergiquement l'âme humaine. D'où suis-je venu? que suis-je? que deviendrai-je? problèmes qui se pressent dans l'âme et qui demandent une

solution. La science les suit avec quelque assurance jusqu'à un certain point, au delà duquel ils se perdent dans de profondes ténèbres, et n'offrent plus de prise à l'observation. Un seul côté nous est accessible ; il en est un autre, et c'est le plus important, qui nous reste caché.

Ce vaste champ qui s'ouvre au delà de la connaissance réfléchie est celui du mysticisme.

Ici, il n'y a d'autres faits à saisir que les vagues aspirations, les désirs, les élans du cœur. Tout y revient à des conceptions spontanées qui jaillissent du plus profond de notre être.

Mais c'est précisément parce qu'elles sont vagues et ondoyantes qu'elles peuvent facilement égarer. Or, il est une loi pour les reconnaître, une loi négative. Toutes les aspirations seront légitimes, pourvu qu'elles ne soient pas en opposition avec les principes les plus avoués de la raison. Cette méthode indique, non ce que le mysticisme doit faire, mais ce qu'il doit éviter, soit dans ses développements, soit dans les résultats auxquels il arrive. Par conséquent, la connaissance mystique n'est, en réalité, que le prolongement des connaissances raisonnées ou de la science. Il ne doit pas y avoir entre elles de solution de continuité.

C'est ainsi que l'homme arrive à l'harmonie de son être, et, par conséquent, à cette véritable paix après laquelle soupirait Gerson, et pour laquelle il a embrassé la vie mystique.

Ce n'est qu'à cette condition qu'un système religieux quelconque pourra s'affermir et se développer. Tous ceux qui mettent un abîme entre la foi et la raison, qui croient d'autant plus s'élever vers la vérité qu'ils foulent davantage à leurs pieds les données de leur pensée, peuvent être animés de bons sentiments, mais ils s'égarent. Aussi c'est avec confiance que nous regardons dans l'avenir. Ils ont beau multiplier leur nombre, s'efforcer de s'emparer des forces vives d'une société ou d'une Eglise : nous ne saurions en

être troublés ; car nous comptons sur les lois éternelles e les droits imprescriptibles de la vérité, qui anéantira, à son jour, les organisations les plus puissantes, les systèmes les plus solidement appuyés sur la force, et de leurs ruines se fera un marchepied pour son trône, au pied duquel les peuples trouveront leur nourriture et leur vie.

THÈSES.

I

La religion a sa base dans la nature humaine. C'est pour cela que la philosophie ne la remplacera jamais.

II

La religion ne doit pas être contraire aux exigences de la raison.

III

Plus la sphère des connaissances humaines s'agrandit, plus le surnaturel tend à se restreindre. Mais de ce fait on ne peut rigoureusement déduire qu'il finira par disparaître.

IV

Il est faux de dire que si on nie le surnaturel, on détruit par cela même la religion.

V

La notion du Dieu-homme est incompatible avec la sainteté absolue de Jésus-Christ.

VI

En matière de foi, la conscience a le droit et le devoir de ne pas considérer comme vraie toute doctrine avec laquelle elle se trouve en désaccord.

VII

Il est à désirer qu'on rende facultative, en chaire, la lecture du Symbole des apôtres.

VIII

Il est infiniment probable que le fragment de Marc, XVI, 9-20, est inauthentique.

Vu par le Président de la soutenance :

Michel NICOLAS.

Montauban, le 10 mai 1870.

Vu par le Doyen,

SARDINOUX.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

ROUSTAN.



